



SMRT I BITAK – KRITIKA PLATONISTIČKE BESMRTNOSTI IZ EGZISTENCIJALNE ONTOLOGIJE

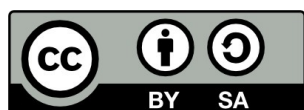
Esej

Roman Šimunović

Filozofski fakultet Osijek, Hrvatska
rsimunovic@ffos.hr

U samim začetcima filozofije, antička filozofija je smrt doživljavala ne samo kao prirodan kraj života, već kao filozofski izazov koji omogućava promišljanje smisla naše egzistencije, bitka. Među brojnim misliocima, Platon se posebno istaknuo sa svojim dualističkim te izrazito metafizičkim shvaćanjem smrti koji se shvaća kao oslobođenje duše od tijela, čime smrt zadobiva pozitivnu, gotovo poželjnu vrijednost. Međutim, takvo shvaćanje izaziva brojne kritike, osobito iz perspektive filozofa egzistencije poput Martina Heideggera, kao i u okviru suvremenih bio-etičkih promišljanja smrti i umiranja. Ovaj će esej kritizirati Platonov pogled na smrt preko Heideggerijanskog ontološkog pristupa smrti i suvremenih filozofija koje smrt ne vide kao oslobođenje, već kao konstitutivni element naše egzistencije i odgovornosti.

U Platonovu *Fedonu* smrt se prikazuje kao oslobođenje duše iz tjelesnog zatvora, jer je tijelo prepreka istinskom znanju, a filozofija se opisuje kao „priprema za smrt”.¹ Duša, prema Platonu, ne pripada našem svijetu koji je osjetilan i propadljiv, već sferi ideja – svijetu vječnih, nepromjenjivih oblika koji predstavljaju istinu u njezinoj punini, ona je besmrtna.² Tijelo je shvaćeno ovdje kao prepreka toj istini; izvor je zabluda, strasti i bolesti. Stoga je život filozofa stalna priprema za smrt – za trenutak kada se duša konačno oslobađa tjelesnih okova i vraća svome pravom



1 Plato, *Phaedo*, trans. Benjamin Jowett, u *The Dialogues of Plato*, vol. 2 (Oxford: Oxford University Press, 1892), 64a–67a.

2 Charles William King, *Handbook of Engraved Gems*, 2nd ed. (London: George Bell and Sons, 1885), str. 236.

izvoru: svijetu ideja.³ Ova metafizika smrti ukorijenjena je u Platonovoj ontologiji dvaju razina postojanja koju smo ranije iznijeli – onoj osjetilnoj (*svijet pojava*) i onoj nadosjetilnoj (*svijet ideja*).⁴ Prava „stvarnost“, prema Platonu, nije tjelesna, već duhovna. Duša je besmrtna jer dolazi iz tog nadosjetilnog svijeta, ovdje nam Platon, preko Sokrata, sugerira da je duša besmrtna i opetovano inkarnirana; znanje je u duši od vječnosti.⁵ Tijelo, s druge strane, djeluje kao koprena koja *zaklanja* istinu i čini čovjeka robom osjetila i smrti. Ovakva vertikalna metafizika – po kojoj se stvarnost vrednuje prema stupnjevima „odozdo prema gore“, udaljenosti od božanskog Jednog – utemeljuje Platonovu koncepciju smrti kao duhovnog uzdizanja. Iako to u njegovim dijalozima nije sistematizirano, kasniji neoplatoničari poput Plotina jasno artikuliraju tu hijerarhiju bića, od materije, preko duše, uma (*nous*), do Jednog (Boga u kršćanskoj teologiji kasnije).⁶ Smrt je pritom prijelaz, a ne kraj – ona je povratak onome što je bilo prije rođenja. Ovaj platonistički dualizam duboko je utjecao na kršćansku teologiju, osobito kroz djelovanje filozofa, tzv. crkvenih otaca koji su integrirali ideju besmrtnosti duše u kršćansku eshatologiju.⁷ Iako u hebrejskoj tradiciji smrt označava prekid života kao jedinstva tijela i duha, kršćanstvo je pod utjecajem Platonove ontologije smrti često preuzimalo stav da je tijelo niže, čak grešno (posebno u kontekstu tjelesne požude i seksualnosti koja nema reprodukciju za svrhu), dok je duša ono što treba „spasiti“ i uzdići.

U srednjovjekovnoj i patrističkoj teologiji, posebno kod sv. Augustina, smrt poprima moralnu dimenziju kao posljedica istočnog grijeha⁸, ali i kao uvjet spasenja ako duša uspije „napustiti“ tijelo u milosti. Augustin, pod utje-

cajem platonističke misli, razvija teologiju u kojoj tijelo postaje teret koji sputava dušu, a smrt se promatra kao oslobođenje od tjelesnih okova. Ova vertikalna metafizika smrti implicira da je zemaljsko postojanje manje vrijedno u odnosu na obećani nadzemaljski život, što može dovesti do potiskivanja stvarnih, tjelesnih i međuljudskih dimenzija umiranja. Augustin u djelu *De civitate Dei* (XIII, 3–4) piše da je smrt kazna za grijeh Adama i Eve, a ne prirodni dio ljudske egzistencije. On također tvrdi da je Adamov grijeh prenesen na sve njegove potomke kroz konkupiscenciju (lat. *concupiscentia*), što označava sklonost prema grijehu i tjelesnim požudama. U *De nuptiis et concupiscentia* (I, 25.28), Augustin opisuje konkupiscenciju ne kao supstancijalno biće, već kao „afekciju loše kvalitete“, odnosno ranu koja narušava ljudsku prirodu.⁹ Ova rana utječe na ljudsku volju i razum, čineći ih sklonima zlu.

Platonistički utjecaj vidljiv je u Augustinovom shvaćanju duše i tijela. Poput Platona, Augustin smatra da je duša besmrtna i da teži povratku Bogu, dok je tijelo prolazno i sklono grijehu. U *De Trinitate* (XII, 12.17), Augustin piše da duša, kada se odvrti od Boga, pada u niže oblike postojanja, što odražava platonističku ideju o hijerarhiji bića.¹⁰ Također, u *Confessiones* (VII.9.13–VII.10.16), Augustin opisuje svoje otkriće „knjiga Platonista“, koje su mu pomogle razumjeti duhovnu stvarnost i približiti se kršćanskoj vjeri.¹¹ Augustinova doktrina istočnog grijeha i smrti imala je dubok utjecaj na kršćansku teologiju i antropologiju. Njegova interpretacija smrti kao posljedice grijeha i oslobođenja duše od tijela oblikovala je srednjovjekovno shvaćanje ljudske prirode i eshatologije. Međutim, takav pogled može imati etičke implikacije u

3 Plato, *Phaedo*, 67d–68a.

4 Ibid., 109a–111c; *Republic*, trans. G. M. A. Grube, revised by C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publishing, 1992), 514a–517a.

5 Ibid., *Phaedo*, 86b.

6 Usp. Plotinus, *The Six Enneads*, trans. Stephen MacKenna and B. S. Page (London: Medici Society, 1917), V.1.7–10; VI.9.1–3.

7 Usp. Onyeukaziri Justin Nnaemeka, “The Platonic Influence on Early Christian Anthropology: Its Implication on the Theology of the Resurrection of the Dead,” *Philosophia: International Journal of Philosophy*, 23 (2022): str. 49–50.

8 Usp. Daniel Patte, “Original Sin,” in *The Cambridge Dictionary of Christianity*, ed. Daniel Patte (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2019), str. 892; Frank Leslie Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 1966), str. 994.

9 Usp. Augustine, *De nuptiis et concupiscentia*. In *Patrologia Latina*, Vol. 44, edited by J.P. Migne. Paris: Garnier, 1841.

10 Usp. Augustine, *De Trinitate*. In *Corpus Christianorum Series Latina*, Vol. 50, edited by W.J. Mountain and F. Glorie. Turnhout: Brepols, 1968.

11 Usp. Augustine, *Confessiones*, in *Corpus Christianorum Series Latina*, Vol. 27, ed. L. Verheijen (Turnhout: Brepols, 1981), VII.9.13–VII.10.16.

suvremenom kontekstu, posebno u bioetici, gdje se naglašava važnost priznavanja patnje, ranjivosti i potrebe za dostojanstvenim umiranjem. No, ovakva vertikalna metafizika smrti donosi sa sobom određene filozofske i etičke konzekvence. Prema ovom pogledu, tijelo – a time i smrt – postaju nešto čega se valja “osloboditi”, a zemaljsko postojanje gubi svoju ontološku vrijednost u odnosu na obećani nadzemaljski život, raj kako to biva u kršćanskoj teologiji. Takvo shvaćanje smrti – kao vrata u viši, „stvarniji“ život – može voditi potiskivanju stvarnih, tjelesnih i međuljudskih dimenzija umiranja. U kontekstu suvremene bioetike, takvo razumijevanje može otežati priznavanje patnje, ranjivosti i potrebe za dostojanstvenim umiranjem.

U svom magnum opusu *Bitak i vrijeme* (*Sein und Zeit*), njemački filozof egzistencije Martin Heidegger prekida s dotadašnjom metafizikom koja je shvaćala smrt kao „konačan prijelaz“ u neko drugo stanje bivanja¹² – bilo raj, ideje ili vječnost. Za razliku od idealističkog, tj. platonovskog pogleda na smrt kao oslobođenje duše od tijela i povratak u nadsvjetovni svijet ideja, Heidegger razvija temeljno drugačije, egzistencijalno-ontološko razumijevanje smrti koje radikalno raskida s tradicijom vertikalne metafizike. Heidegger smrt ne vidi kao prijelaz ili oslobođenje, već kao „najvlastitiju, neodnošajnu, izvjesnu i nenadmašivu mogućnost“ čovjekove egzistencije.¹³ Za Heideggera, smrt nije događaj koji se odvija na kraju života, već je konstitutivni element samog bivstvovanja – tubitka (*Dasein*). Smrt je ono što nam omogućuje da postanemo cjeloviti, ali paradoksalno, ta cjelovitost nam je uvijek uskraćena jer ju ne možemo doživjeti – u trenutku smrti više nismo. *Tubitak* je uvijek u relaciji prema svojoj smrti, ali to je odnos prema mogućnosti vlastite nemogućnosti. Taj odnos nije posredovan razumom, nego tjeskobom (*Angst*) – osjećajem koji razotkriva vlastitu konačnost i autentičnost. Za razliku od Platonove smirenosti u pripremi za smrt, Heideggerova smrt nije kontemplacija već egzistencijalni

izazov i poziv na odgovornost, dakle, poziva nas da živimo autentično u svijetu, ovdje i sada.

Osim toga, Heidegger kritizira i naše svakidašnje razumijevanje smrti koje se ogleda u govoru kada ljudi govore da drugi umiru te da to nema ništa trenutno s nama.¹⁴ U tom smislu, smrt se svodi na tuđu smrt, udaljenu i neodređenu, čime se gubi njezina osobna i vlastita dimenzija. Nasuprot tome, on tvrdi da se prava spoznaja smrti događa ne kada drugi umiru, već kada se pojedinac egzistencijalno suoči s vlastitom smrtnošću – jer samo tada može istrčati u mogućnost svog bitka kao cjeline. Svatko mora umrijeti svoju smrt.¹⁵ Ta nenamirenost – stalno Još-ne koje čovjek nosi sa sobom – nikada se ne može razriješiti “do kraja” jer smrt ukida mogućnost da čovjek razumije vlastitu cjelovitost. Ova linija mišljenja o smrti jest duboko anti-teološka i antimetafizička. Ona ne nudi nikakvu utjehu, niti obećanje transcendencije, već zahtijeva od čovjeka da preuzme svoj život kao konačan i ograničen, ali upravo u tome – autentičan.¹⁶ U tom smislu, preko heideggerijanskog shvaćanja nužno je kritizirati Platonovu teoriju smrti, te ju nadomjestiti ontološkom analizom koja vraća smrt iznad sveg metafizičkog uzvišenja – natrag u samo sjedište ljudskog bitka. Upravo to vraćanje pitanju Bitka razotkriva zabludu teoloških, teleoloških i metafizičkih konstrukcija. Umjesto da se smrt mistificira, ona treba biti shvaćena kao konačni izazov razumu, odgovornosti i djelovanju – ne kao kazna, ne kao prijelaz, već kao prostor istinske slobode. Smrt nije naš neprijatelj, daleko od toga, smrt jest ono što tubitku vraća mogućnost autentičnog odnosa prema svijetu, drugima i sebi.

Suvremeni mislioci, poput Derride, Levinasa i Arendt, nadograđuju Heideggera vraćajući smrt u relacijsku i političku sferu. Derrida upozorava da je vlastita smrt nemisliva – ona je granica jezika i prisutnosti.¹⁷ Levinas naglašava da je smrt Drugoga ono što nas etički obvezuje, ona ne pripada meni, ali me se tiče.¹⁸ Arendt, s druge stra-

12 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), str. 293–311 (§§50–53).

13 Heidegger, *Being and Time*, str. 309.

14 Ibid., str. 296–298.

15 Ibid., str. 284.

16 Ibid., str. 307.

17 Usp. Jacques Derrida, *Aporias*, trans. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1993).

18 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), str. 232–236.

ne, vidi smrtnost kao uvjet novosti i političkog djelovanja – jer znamo da ćemo umrijeti, imamo potrebu ostaviti trag, stvarati, djelovati.¹⁹ Arendt razvija tezu da je smrtnost uvjet za besmrtnost djelovanja – odnosno da ljudska potreba za ostavljanjem traga u svijetu proizlazi iz svijesti o vlastitoj prolaznosti. Primjerice, sjetimo se Sokrata ovdje, iako svjestan vlastite smrtnosti, nije ostavljao pisani trag jer je vjerovao da se istina prenosi kroz živi dijalog, a ne mrtvo slovo. Time je utjelovio ono što Hannah Arendt opisuje kao političku dimenziju besmrtnosti: svjesni svoje konačnosti, ljudi nastoje ostaviti trag djelovanjem u zajedničkom svijetu. Za oboje, besmrtnost nije metafizičko stanje, već simbolička trajnost – ona se ostvaruje kroz utjecaj na druge, kroz govor, prisutnost i odgovornost u javnom prostoru. U bioetičkom smislu, ovakvo razumijevanje smrti odbacuje kako platonistički bijeg u duhovno, tako i suvremeni medicinski bijeg u produženje života pod svaku cijenu. Pravo na smrt, pravo na autonomiju i dostojanstvo, uključuje prihvaćanje smrti kao dijela života, a ne kao njegovog poraza. To je ujedno i razuman odgovor na mitologizaciju smrti: ne čekati vječnost, već djelovati sada.

Naposljetku, treba naglasiti kako je smrt u povijesti filozofije rijetko bila „neutralan“ termin – često se promišljala kao prijelaz, gubitak, kazna ili oslobođenje. Platonovo shvaćanje smrti kao oslobođenja duše iz „okova tjelesnosti“ oblikovalo je temelje zapadne duhovnosti, ali i uspostavilo vertikalnu metafiziku koja je reducirala vrijednost tjelesnog, sadašnjeg i djelatnog postojanja. Takav pogled – naglašavajući „onostrano“ u odnosu na „ovo-strano“ – gura čovjeka u pasivno čekanje eshatološkog spasa. Nasuprot tome, Heidegger nas doista vraća pitanju Bitka (*Sein*) te nas suočava sa smrću kao temeljnim egzistencijalnim „izazovom“. Smrt nije kraj, niti kakav put prema raj, već ono što nas podsjeća da jesmo – ovdje-i-sada. Odbacivanjem teoloških fantazmi i ne pribjegavanju u metafizičke spekulacije, usmjeravamo se prema temeljnoj etičkoj vrijednosti koja je potrebna – odgovornost. Na nama preostaje da preuzmemo odgovornost nad vlastitim bitkom te shvatimo i razumijemo našu egzistenciju kao konačnu, krhku, ali smislenu kroz naše djelovanje, ovo također treba misliti i u kontekstu Arendtine političke misli. U tom svjetlu, smrt nije ono čega se treba bojati – nego ono što nas poziva da živimo autentično, etično i prisutno. U doba medicinske prolongacije smrti i ideološke mitologizacije

besmrtnosti, upravo ovakav nam filozofski realizam postaje nužan. Ne trebamo čekati raj, ni Boga, ni povratak idejama – trebamo biti ovdje, jer samo u suočavanju sa smrću postajemo istinski živi.

Literatura

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Augustine. *The City of God*. Trans. Marcus Dods. New York: Modern Library, 1950.
- Augustine. *De nuptiis et concupiscentia*. In *Patrologia Latina*, Vol. 44, edited by J.P. Migne. Paris: Garnier, 1841.
- Augustine. *De Trinitate*. In *Corpus Christianorum Series Latina*, Vol. 50, edited by W.J. Mountain and F. Glorie. Turnhout: Brepols, 1968.
- Augustine. *Confessiones*. In *Corpus Christianorum Series Latina*, Vol. 27, edited by L. Verheijen. Turnhout: Brepols, 1981.
- Cross, Frank Leslie. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- Derrida, Jacques. *Aporias*. Trans. Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.
- King, Charles William. *Handbook of Engraved Gems*. 2nd ed. London: George Bell and Sons, 1885.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- Nnaemeka, Onyeukaziri Justin. “The Platonic Influence on Early Christian Anthropology: Its Implication on the Theology of the Resurrection of the Dead.” *Philosophia: International Journal of Philosophy*, 23 (2022): 49–50.
- Patte, Daniel. “Original Sin.” In *The Cambridge Dictionary of Christianity*, edited by Daniel Patte, 892. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2019.
- Plato. *Phaedo*. Trans. Benjamin Jowett. In *The Dialogues of Plato*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1892.
- Plato. *Republic*. Trans. G. M. A. Grube, revised by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing, 1992.
- Plotinus. *The Six Enneads*. Trans. Stephen MacKenna and B. S. Page. London: Medici Society, 1917.

¹⁹ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), str. 8–10, str. 19–21.